28e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 41 11 OCTOBRE 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que pense l'*Ami* de la série de propositions que voici ?

I. On ne peut fonder le droit de propriété sur l'occupation, qui n'est qu'un fait, et comme tous les actes humains, n'est en soi ni bon ni mauvais, mais tire sa bonté ou sa malice de sa conformité ou de sa non conformité à la règle des mœurs. Il faut donc un principe qui légitime le fait de l'occupation.

II. Le principe prochain qui fonde le droit de propriété est la nature même de l'homme ; c'est-à-dire le devoir qui incombe à chacun de donner à sa personnalité son maximum de développement, devoir qui fonde pour tous le droit corrélatif — dans une société primitive — d'occuper la portion de matières premières qui lui est nécessaire à cette fin.

III. La deuxième proposition ci-dessus étant admise, peut-on dire :

1° N'est légitime que la propriété qui ne lèse pas le droit qu'a tout homme à être propriétaire d'une portion de matières premières ?

2° La société a le droit d'exproprier pour cause d'utilité publique tout homme qui ayant accaparé une part trop considérable, — beaucoup plus considérable en tout cas que celle qui est nécessaire, — lèse les droits des autres hommes ?

IV. Peut-on soutenir que la propriété privée, n'étant fondée que sur des raisons de convenance et d'utilité, est de droit civil et non de droit naturel selon ce mot de saint Thomas : « Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale sed juri naturali *superadditum per adinventionem rationis humanæ* » (2. 2., q. LXVI, art. 2, ad 1), et nonobstant certaines interprétations de l'encyclique *Rerum novarum* ?

R. — Ad I. Rien à dire. C'est exact. Ne nous lassons pas de répéter qu'il y a deux choses à distinguer dans la propriété : *a)* le principe fondamental de sa légitimité, le droit en soi, *in abstracto*, et *b)* le fait contingent qui détermine *in concreto* son application. Le « pouvoir » en vertu duquel un prêtre absout son pénitent est *de jure divino;* le « fait » qui détermine les conditions contingentes de son exercice est *de jure humano*, ou mieux un *fait humain*, c'est-à-dire les volontés libres et concourantes du confesseur et du pénitent, sans parler des autres conditions individuelles adjacentes.

La formule employée par notre honorable consultant pourrait donc prêter à une très légère critique, de surface seulement, car l'ensemble de la phrase prouve assez qu'il n'y a aucune méprise dans l'esprit de son auteur. Le droit de propriété n'est pas *fondé* sur l'occupation ; il est antérieur à l'occupation, comme le pouvoir d'absoudre ou de consacrer, chez le prêtre nouvellement ordonné, est antérieur à sa première messe, à sa première absolution. C'est précisément le *droit* préexistant qui légitime le *fait* de l'occupation, nous dirions mieux peut-être : qui « valide » le fait de l'occupation. Mais ce n'est là qu'une nuance. Le point capital est de ne pas laisser supposer que le fait de l'occupation est toute la base, toute la source et toute l'origine juridique du droit de propriété.

Le mot *fonder* est équivoque. Il faudrait lui adjoindre un spécificatif qui indiquât le caractère seulement contingent et purement exécutif de cette rencontre du droit avec son objet. Le mieux est de parler un peu autrement et de dire : Le fait de l'occupation a été et est toujours le mode contingent d'exercice ou d'application du droit de propriété. Ou encore : L'occupation est le point de départ *pratique* du droit de propriété, etc. Mais, encore une fois, c'est là, entre nous, un détail. Nous sommes d'accord sur les idées. Le reste importe peu. Affaire de mots à préciser dans le langage surtout, quand on doit parler à des gens mal avertis des délicatesses de ce problème.

Ad II. Cette fois voilà qui est bien dit : « Le principe prochain qui *fonde* le droit de propriété... » Mais pourquoi *prochain ?* Y en a-t-il un autre plus éloigné qu'on puisse alléguer comme intéressant la démonstration ? Non. Terme inutile alors, et susceptible d'égarer la pensée du chercheur.

Cette seconde proposition dans son ensemble est juste encore, sous réserve des observations qui suivent.

L'homme n'a pas le *devoir* de donner à sa personnalité son *maximum* de développement. Pas plus ici qu'ailleurs, la théorie du plus parfait

idéal obligatoire n'est admissible. Nous avons une fin à atteindre : devoir rigoureux correspondant. Différents moyens s'offrent à nous pour y arriver, tous y conduisant, mais plus ou moins bien : devoirs facultatifs. Le *maximum* est un terme excessif, nullement nécessaire dans cette question. Méfions-nous de l'abus qu'en font certains philosophes de récente école, férus d'inspirations démocratiques ou évolutionistes exagérées, pour qui trop souvent la sonorité des mots tient lieu d'idées.

Pourquoi, encore, cette incidente : « Dans une société primitive... » ? Le droit de propriété n'est-il pas *antérieur à toute société*, inhérent à la personne même de l'homme, partie intégrante de son individualité morale ? J'entends bien que la propriété est une notion « pratiquement » relative et qu'il est difficile d'imaginer les problèmes qu'elle soulève devant nos esprits, dans l'hypothèse d'un homme seul existant sur la terre. Disons donc que l'absolu du droit de propriété comporte un contre-coup relatif occasionnel, quand un homme se trouve en présence d'un autre homme. Il suffit qu'ils soient deux seulement, même aux deux antipodes d'un méridien quelconque, pour que la propriété possède tout l'épanouissement de son rayonnement relatif au dehors. Mais ceci est hypothèse accidentelle et postérieure au droit de propriété. Donc la notion de société n'a pas à intervenir ici, même entendue de la société primitive.

Il faut accorder d'ailleurs que si l'on ne veut pas creuser le concept de propriété au delà du terrain de la société primitive, le langage de la proposition présente serait à l'abri de la critique qui précède, et l'on voit assez comment, dans ce cas particulier, il est compris et donné comme essentiellement corrélatif. A notre avis il faut aller plus loin et, toute juste qu'elle est, en gros, compléter la portée philosophique de cette proposition en fouillant jusqu'à la dernière racine de la propriété. Voici.

L'homme (tout homme quelconque, même imaginé à l'état rigoureusement individuel, *seul* sur la terre) est une créature de Dieu, et, comme tel, nécessairement soumis, par nécessité à priori de dépendance absolue aux volontés de son Créateur, disons, si l'on veut, aux lois métaphysiques essentielles de l'être que Dieu lui a donné, aux lois fondamentales de sa nature.

La première de toutes est celle ci : viser et atteindre sa fin dernière. C'est le premier *devoir* de toute créature. Et c'est un devoir primordial au dessus duquel on ne conçoit point l'existence possible d'un *droit* quelconque en nous à l'égard de Dieu, à l'égard de qui ou de quoi que ce soit.

Ce devoir primitif et absolu de tendre à sa fin comporte le devoir conséquent d'employer les moyens qui y mènent. C'est de rigoureuse logique. C'est ici que le devoir venu d'en haut se transforme en droit par rapport aux choses d'en bas, ici que se fait la soudure du devoir et du droit, ici enfin que l'un et l'autre se trouvent en participation commune de la même sacrosainte origine. Insistons un peu.

Qu'est-ce que le droit ? Nulle part, peut-être, vous ne rencontrerez une explication profonde, lumineuse, entièrement satisfaisante de ce mot fameux, que tout le monde entend et dont personne n'est capable de fournir une définition qui résiste à l'examen d'une critique rationnelle un peu subtile.

Le droit c'est une « faculté *ad aliquid.* » Nous voilà bien avancés ! Le droit c'est « un pouvoir moral *aliquid exigendi.* » ...Et ainsi de suite... Très bien ! Mais cette faculté, ce pouvoir moral, quelle idée en donne-t-on pour l'analyser et mettre en lumière sa légitimité ? Vous parlez du droit de propriété et voilà que le *droit* lui-même est une *propriété !* C'est bien cela. Nous y sommes.

La personne humaine est une « propriété » vivante, une chose incommunicable et inviolable par nature et définition, une chose en soi, à soi, exclusive de toute autre, une subsistance, une propriété enfin ! Quiconque y touche gâte la nature, la viole, la bouleverse. Toute la philosophie, toute la pensée humaine est pleine de cette idée, simple et évidente s'il en fût : est *propre* ce qui n'est pas commun, ce qui *appartient* à l'un et point à l'autre, ce qui entre dans l'entité constitutive morale ou physique d'un être moral ou physique, et lui est, comme tel, comme *sa chose* à lui, attribué sans participation avec aucun autre.

Or, qu'y a-t-il de plus *propre* à moi que moi, de plus personnel à moi que ma personne, de plus rigoureusement imparticipable que ce qui fait que je suis moi et pas vous, que je suis cet être et non aucun autre ?

Eh bien ! Ce moi, qui est moi, qui est une *propriété* ou, si vous le voulez, une somme, une synthèse de *propriétés*, ce moi a, de par Dieu, le devoir de vivre, et de vivre bien, j'entends de vivre comme le demande la bonne marche imposée vers la fin dernière, et dans ce mot *vivre* je mets toute vie, toute action, toute expansion de l'être personnel, sous réserve de la limitation indiquée par le mot « bien » qui en indique la mesure.

Ce devoir de vivre bien entraîne le devoir d'en prendre les moyens. Je les prends. Vous me contestez ce *droit ?* Je vous réponds par le *devoir* devant lequel vous et moi devons nous incliner respectueusement comme devant impératif de Dieu. L'*appropriation* du moyen, son insertion dans ma personnalité, vue du côté Dieu ou nature, est *devoir* encore une fois ; vue du côté monde externe, de votre côté, elle est *droit.* Je l'appelle droit par rapport à vous et voilà un mot où je mets deux choses, 1° une menace à votre adresse si vous faites mine d'envahir la sphère sacrée, propre à moi, de ma personne, 2° la pleine tranquillité de conscience où je suis et serai pratiquement en prenant cette attitude d'exclusivisme résistant à votre endroit.

Laissons de côté les difficultés de détail dans l'application. Le droit de propriété se ramène finalement à cette idée et cette chose réelle qu'est 1° la subsistance absolue nécessairement égoïste (au sens métaphysique du mot) de la personne, prise dans toute l'expansion normale des énergies aptes à la mener à sa fin dernière, critérium et fondement de toutes les propriétés, 2° le contre-coup relatif possible à l'extérieur en exécution de l'impératif final qui, constituant le devoir, fonde par là-même l'exercice des droits qu'il comporte.

Le droit externe, conséquent à cette loi fondamentale de la personne, en tant que première propriété en soi, a deux termes, l'un positif, l'autre négatif : *positif* il s'exerce en annexant à la personne, en lui *appropriant*, en faisant entrer dans la sphère de son évolution et subsistance propre, les éléments créés 1° nécessaires, 2° utiles, 3° agréables ; — *négatif* il s'exerce en excluant toute invasion étrangère qui tenterait de diminuer la personne, de la violer donc, en s'opposant à l'exercice positif précédent : ce qui peut arriver, tantôt quand cette force antagoniste externe *m'empêche* d'assurer l'évolution normale de mon moi, tantôt quand elle me ravit, me *vole* quelque chose de ce qui en faisait déjà partie intégrante.

Il suit de là que le droit de propriété est tout ce qu'il y a au monde de plus solidement fondé en métaphysique, de plus essentiel à la nature, et en même temps de plus intangible et inviolable, de l'inviolabilité même qui constitue la propriété subsistante exclusive d'un « moi » par rapport à un autre.

Descendons un peu de ces hauteurs pour mettre au point de façon vulgairement plus saisissable cette analyse. L'homme *doit* vivre ; donc il *doit* manger ; donc il *doit s'approprier* les matières susceptibles de lui permettre l'accomplissement de ces différents devoirs. Retournez légèrement les termes et vous direz : L'homme a le *droit* de vivre, le *droit* de manger, le *droit* de *s'approprier*, etc. Que mangera-t-il ? Quelles choses s'appropriera-t-il et par quels moyens ? C'est une autre affaire, un autre terrain d'analyse où nous n'avons pas à entrer. On y reviendra quelque peu tout à l'heure. Retenons seulement ceci, c'est que toute chose qui sera légitimement entrée dans la sphère de son moi moralement dilatée en portera désormais l'empreinte et fera corps avec lui, participera à la même fondamentale inviolabilité, à la même loi d'exclusion à priori de toute participation avec un autre moi. Le droit de propriété est donc originairement *a natura, a Deo*, nullement *ab hominum pacto vel inventione*.

La seconde proposition qui est soumise à notre examen paraît bien s'être inspirée de ces idées. Il était bon pour en préciser la portée, de les développer un peu, et de montrer ce qu'a d'absolu à priori le fondement métaphysique du droit de propriété, considéré en principe abstrait, contrairement à l'opinion courante qui n'y veut voir qu'un phénomène d'ordre sociologique, une simple formule de relativités humaines contingentes, sans autre appui ni racine qu'un caprice de libre arbitre à son origine.

Ainsi éclaircie et commentée, cette proposition est parfaitement correcte.

Ad III. Tout homme a le devoir et le droit d'être propriétaire de quelque chose. Mais de quoi et jusqu'à quelles limites ? Voilà ce qu'il faut chercher.

Commençons d'abord par l'étude de l'homme isolé. Tout ce qu'il *occupe* effectivement, tout ce qu'il *s'approprie*, même au delà de ce qui lui est nécessaire, porte l'empreinte de sa personnalité, lui est propre, est devenu comme un prolongement de son moi au dehors. Point de limites à cette appropriation à priori, sinon celle qui résulte des conditions pratiques de l'occupation en tant que *légitime, réelle, effective*.

C'est très bien de tenir pour appropriée, rendue propre et personnelle, une chose quand elle est ainsi *entrée* dans le domaine de la personne. Encore faut-il qu'elle y entre. Un regard, un désir n'y suffisent pas, c'est clair. Et tout le monde s'accorde avec le sens commun pour dire que cette « entrée » ne se fait pas toute seule, sans l'intervention du libre arbitre et de la mainmise de l'intéressé sur ce qu'il juge bon d'attirer ainsi dans sa sphère d'influence personnelle. Il serait donc absurde d'imaginer un homme qui serait propriétaire du monde entier, et cela pour deux raisons : d'abord parce que pareille *occupation*, nécessaire et suffisante, serait impossible ; et ensuite parce que son ou ses voisins seraient là pour mettre un terme à ces occupations exagérées, ainsi qu'on va le dire tout de suite. Mais notez que si la propriété est susceptible de limites, cela ne lui vient pas d'elle-même, mais du dehors, de conditions extrinsèques contingentes, imposées par la coexistence de plusieurs hommes ensemble. Il est temps d'en parler.

Deux (trois, cent...) hommes sont en présence (en société ou non, peu importe !). Ces deux hommes sont identiques quant à leur devoir de tendre à leur fin, d'employer à cet effet les moyens congrus, et donc quant à leur droit de s'approprier les choses externes mises par la Providence à leur disposition, sous la seule condition de l'occupation. Le premier est immensément riche ; le second n'a rien du tout, absolument rien, et, supposons-le, ne trouve rien à occuper autour de lui, rien à s'approprier qui n'appartienne déjà à l'autre. Appelons A le riche et B le miséreux crève-de faim. Quels sont les droits et devoirs respectifs de l'un vis-à-vis de l'autre ?

A a-t-il le *droit* de conserver toute sa richesse en face de la nécessité extrême de B ? Non. A-t-il le *devoir* de donner à B ce qui lui manque pour en sortir ? Oui.

B a-t-il le *devoir* de sauver sa vie ? Oui. A-t-il le *droit* de prendre chez A ce qui lui est nécessaire pour cela ? Oui. — Expliquons-nous.

Distinguons d'abord, avec soin, *devoir de jus-*

tice et *devoir de charité*. La différence est grande et de capitale importance à bien saisir. Les deux devoirs constituent bien l'un et l'autre une obligation morale à laquelle, sous peine de faillir à sa fin dernière, à la loi divine et naturelle, tout homme est tenu de se soumettre. Mais tandis que, dans son objet, le devoir de justice suppose un droit de justice correspondant, le devoir de charité ne suppose rien de tel ; il est pour ainsi dire autonome, sans autre appel objectif que la misère à soulager.

Le riche A a le devoir grave *de charité* de soulager le pauvre B, mais non pas le devoir *de justice*, parce que si B a, au sens très large et analogique du mot, un certain droit à attendre l'aumône de A, il n'est en rien propriétaire de ce qui appartient à A, ne peut rien réclamer comme *sien* à l'avance dans sa fortune.

Et cependant B peut légitimement prendre chez A ce dont il a besoin pour subvenir à sa nécessité. Entendons cela. Il le peut et même le doit, si B ne donne rien de lui-même ; il le peut en vertu, non d'un droit de propriété préexistant chez lui et portant sur une matière appropriée, mais en vertu du devoir qu'il a de vivre et qui lui donne le droit d'employer le moyen nécessaire pour cela, donc « d'occuper » certains biens externes.

Deux occupations sont alors en conflit, celle de A la première, et celle de B qui survient après. Le conflit n'est qu'apparent. Celle de A cesse et l'objet devient occupable à l'instant où survient celle de B, parce que le riche abandonne à ce moment-là sa propriété. Il n'a pas et ne peut pas avoir la volonté de la conserver, puisque la loi de charité lui fait une obligation, sous peine de péché, donc un *devoir* issu de sa propre finalité dernière, de ne plus exercer alors son droit de justice. En d'autres termes, celui qui l'a investi de son droit de propriété lui en a fixé là une limite. Dieu dit donc à A : Ceci ne doit pas rester à *toi ;* et à B : Ceci est vacant, tu peux le prendre pour *toi*. Et voilà comment A n'est pas volé, alors que B devient légitime propriétaire à ses dépens.

On trouvera tout cela subtil, peut-être. Qu'on y réfléchisse et l'on verra que c'est juste, que c'est nécessaire pour éviter de fâcheux quiproquos dans les conclusions pratiques.

Les socialistes exploitent volontiers à leur avantage la doctrine des moralistes catholiques qui, bien avant le président Magnaud, ont enseigné qu'en cas de nécessité extrême le miséreux a *plein droit* de prendre dans la poche du riche ce dont il a besoin. « Voyez, disent-ils, comment les catholiques eux-mêmes traitent la propriété privée intangible, et comment ils prouvent bien que pour eux tous les biens sont communs, puisque le pauvre peut prendre *son* bien où il le trouve, dans l'escarcelle du voisin. »

Nous ne disons rien de tel. Nous affirmons l'intangibilité de la propriété privée d'homme à homme, de riche à pauvre, mais non pas de l'homme à l'égard de Dieu qui veut que tout le monde vive.

Nous ne disons pas que le riche milliardaire est un *voleur* détenant injustement le bien du pauvre, ni surtout que le pauvre, quelque nécessiteux qu'il soit, puisse jamais considérer comme *sien* un seul centime du riche, ni donc qu'il puisse jamais rien dérober au riche sous prétexte de *restitution* ou de compensation. Nous disons que le milliardaire est le dernier des misérables et des *pécheurs*, un outrage vivant et monstrueux à la loi naturelle, s'il refuse de se soulager de ses millions dans le sein de ses frères qui souffrent de la nécessité. Nous disons que, devant son refus, ceux-ci sont de par Dieu autorisés pleinement à considérer comme *vacante* pour eux la parcelle de ses biens qui leur est nécessaire, étant donnée toujours l'hypothèse théologique de la misère noire et des autres conditions accessoires requises pour rendre légitime de tout point cette solution. Nous disons enfin que, dans cette hypothèse comme en certains autres cas analogues, la propriété est suspendue, avec bénéfice, pour l'affamé, du privilège de premier occupant.

Le *vol* n'est donc pas en cause, d'aucun côté, ni le principe de la propriété *inviolable* non plus. B a pris chez A un pain. A le lui arrache sous prétexte que ce pain est sa chose à lui A, et que B l'a volé. B meurt de faim. A est tenu à toutes les réparations de justice conséquentes à cette mort, par rapport aux enfants de B par exemple. C'est A qui a été le voleur, le violateur de la justice, en portant atteinte à la propriété privée de B sur ce qui était par occupation légitime devenu *son* pain. Ainsi concluent les théologiens moralistes, et l'on voit maintenant assez qu'ils ont raison, quels sont les justes motifs de leur conclusion.

Revenons à la proposition 2e qui est en cause et concluons à notre tour.

a) Aucune richesse ne *lèse* le droit du voisin à être propriétaire. La formule employée au 1o n'est pas exacte. Elle serait fort périlleuse dans ses dernières déductions. Chacun a le droit de s'approprier des matières premières. Evidemment, l'appropriation une fois consommée par occupation, empêche tout autre de devenir propriétaire de ces matières-là ; autrement la propriété ne signifierait rien, et *propre* serait synonyme de commun. Je suis pauvre. Mon *droit abstrait* à devenir propriétaire n'est pas *lésé* par le riche mon voisin. Son exercice concret en est gêné, d'accord ! Mais ce n'est plus là de la lésion, de la violation, de l'injustice. C'est de l'*encombrement*. Affaire de circonstances, de bonne fortune et prudence diligente de *primi occupantis*. Rien de plus, ni d'autre. J'avais le droit d'entrer dans une salle. J'arrive trop tard ; elle est comble. Ceux qui y sont me gênent considérablement. Je ne dirai pas qu'ils lèsent mon droit, encore que, par leur fait, en soi légitime, je me trouve dans l'impossibilité de l'exercer.

Oui, dites-vous, mais la comparaison cloche. Il s'agit du banquet de la vie où tout le monde a le droit de s'asseoir. Or, moi pauvre, je n'y trouve pas de place. Le riche les a toutes achetées ou retenues pour lui. Est-ce que ce n'est pas là violer mon droit ?

Je prends votre comparaison à mon tour, et je vous dis : Le riche peut acheter légitimement à l'avance toutes les places *vacantes :* il ignore s'il y en a de réservées. Il les prend comme il les trouve : *primus occupans*. Pourquoi arrivez-vous trop tard ? Pourquoi n'avez-vous rien fait pour retenir votre place alors qu'il était possible de le faire à vous, à tous ? Et en quoi lèse-t-on chez vous des droits qui ne se sont pas présentés, des droits *en fait* inexistants ?

Mais attendez ! Vous avez grand' faim ? Alors c'est différent. Ne vous gênez pas : entrez ; priez qu'on vous mette quelque part. On refuse ? Installez-vous dans une des places du riche, qui en aura encore assez pour lui et les siens. Et vous vivrez.

— Mais je ne prétends pas seulement vivre de manière à ne pas mourir de faim. J'ai *droit* à davantage, ce me semble ? — Droit de *justice* correspondant à un devoir de *justice* chez ceux qui ont plus que vous ? Non ! Droit abstrait d'appropriation correspondant à votre devoir abstrait de perfectionnement évolutif personnel ? Oui ! Mais nous ne sommes plus là sur le terrain du « tien » et du « mien » *in concreto*. Vous restez en dehors de l'ordre juridique humain des contacts et conflits de droits réels tant que n'est pas effectué le passage de votre droit abstrait à la réalité vivante de son exercice. Ce passage, c'est à vous de l'effectuer, de votre mieux, par vos propres moyens, et, au besoin, à la *société* de vous y aider.

b) Posons, en thèse générale, que la charge du bien commun investit la société du droit de prêter son concours aux citoyens pour les aider à développer leurs personnalités, leurs *moi*, dans la mesure qui importe pour la paix et la plus grande félicité temporelle de l'ensemble. A cette thèse ajoutons-en une autre, non moins certaine, à savoir que, parmi les moyens d'assurer le bien commun, la société peut imposer, par voie légale, la pratique des vertus qui sont ou nécessaires ou utiles à la bonne santé du corps social, donc intervenir par la force et la sanction de ses lois positives pour obliger les citoyens à en pratiquer l'exercice public.

Cela posé, voici comment il faut raisonner. Toutes les fois que la nécessité du bien général se heurte à la propriété d'un particulier, la société le prie d'en faire le sacrifice. En quoi elle ne fait que l'inviter à remplir *son devoir de charité*, même naturelle. S'il s'y refuse, elle l'y contraint.

L'expropriation n'est donc pas un vol, d'abord pour cette raison que le propriétaire reçoit une indemnité compensatrice. Mais ceci n'explique pas tout, car enfin, il y a injustice, violation du droit de propriété à m'arracher tel bien qui est *mien*, même en m'offrant la substitution d'un autre dont je ne veux pas. Aussi faut-il aller plus loin et dire que l'expropriation, en rigoureuse analyse, ne comporte point essentiellement l'indemnité.

La société est dans le cas du miséreux en faveur duquel la nécessité suspend la propriété, et rend légitime l'occupation de la chose d'autrui devenue vacante. Cependant l'analogie cesse quand l'on considère, non plus l'urgence de cette appropriation forcée, mais la condition de la personne qui en bénéficie. Le miséreux est par définition dans l'extrême misère ; la société, la commune, n'en sont pas là. Elles sont par ailleurs propriétaires, elles aussi. — La *vacance absolue* n'est plus alors prononcée par la loi naturelle. Ce n'est plus qu'une *vacance relative* correspondant tout juste à la *nécessité relative* qui la détermine, et alors la propriété n'est suspendue que dans la mesure où cette nécessité de bien public l'exige. En d'autres termes, il y a lieu à échange forcé de propriétés entre la société et le citoyen ; l'indemnité s'impose sous peine de vol.

Mais si, par hypothèse, dans une vraie nécessité publique grave, la société se trouvait miséreuse au point de ne pouvoir rien donner en échange de ce qu'elle a le droit et le devoir d'enlever au particulier, la *vacance absolue* reprendrait en droit naturel toute sa raison d'être. L'expropriation ne serait plus un échange forcé de domaines ; elle deviendrait l'occupation légitime d'une chose qu'elle pourrait occuper comme soustraite *propter necessitatem* au droit de propriété *suspendue ;* tout cela, en bonne justice, sans indemnité aucune. Le cas est à peine imaginable. La société, d'ailleurs, a trop d'intérêt à respecter le droit de propriété pour ne pas éviter le plus possible l'application extrême de la solution que nous venons de préciser.

Quand donc l'autorité publique exproprie :

1° Il ne faut point parler d'accaparement à propos du propriétaire exproprié (non *lésé :* il a perdu son droit). Ce mot est gros d'incorrections et suggestions fâcheuses. Un richard peut le plus légitimement du monde avoir occupé tout ce qu'il possède, sans pouvoir être accusé de ce qu'on appelle l'accaparement, sorte de manœuvre intentionnellement anti-sociale, anti-charitable, anti-humaine, qui consiste à gonfler démesurément son *moi* pour le plaisir de gêner et d'étouffer celui du voisin.

2° Il ne faut point parler de *vol*, d'aucun côté, qu'il y ait, comme toujours, ou qu'il n'y ait pas indemnisation de l'exproprié. Le vol est *ablatio rei alienæ rationabiliter invito domino*. Ici la chose expropriée, ou bien est enlevée *irrationabiliter invito domino*, ou bien, ce que nous croyons plus juste, au fond, la chose expropriée n'est plus *res aliena* au moment où elle est occupée par le nécessiteux public à l'instant de son urgent besoin, en raison uniquement de sa nécessité.

3° Il ne faut point parler du prétendu *dominium altum* que le vieux droit romain attribuait à l'Etat sur les biens des particuliers, concurrem-

ment avec leur droit plein de domaine, toujours libre et propre cependant quand même, mais sous réserve conditionnelle de l'intervention possible de la société le jour où elle exigerait le sacrifice du domaine privé à son domaine public. Ce n'est nullement comme « propriétaire » par avance, à aucun titre, d'aucune façon, que l'Etat exproprie ; c'est en tant que *personnalité* publique, *moi général*, ayant, de par la nature, le devoir et le droit de vivre, donc aussi de se procurer en cas de nécessité de vie commune les biens indispensables, aux dépens même des propriétaires particuliers.

De grâce, enfin, ne parlons jamais, non plus, de vol, de lésion, d'injustice, quand nous avons à constater l'opposition violente des conditions temporelles du riche et du pauvre. Le riche « parce que riche » n'est pas « voleur », à aucun titre. Il ne détient pas la moindre parcelle du bien d'autrui, d'un bien portant l'empreinte d'une personnalité voisine dans l'exercice concret de son droit de propriété.

— Cette opposition est choquante, monstrueuse, tout ce qu'il y a de plus contraire au bien de la société et de ses membres. — D'accord ! Mais pourquoi voulez-vous que cette monstruosité soit nécessairement une *injustice ?* — Il faut la faire disparaître, à tout prix. — D'accord, toujours ! Mais pourquoi, comme remède, faites-vous appel à la *restitution,* comme si le mal n'appelait que ce spécifique-là pour antidote ?

Reprenons les termes de votre proposition : « Cet homme, dites-vous, a une part *trop considérable* de biens, beaucoup plus considérable, en tout cas, que celle qui est nécessaire. » D'abord c'est entendu, n'est-ce pas ? on ne cesse pas d'être propriétaire à partir du moment où l'on possède *plus qu'il n'est nécessaire* pour vivre. En second lieu, ceci posé, je vous mets au défi d'arrêter jamais la propriété à une limite fixe, tirée du concept de la propriété elle-même. Richesse *trop* considérable !... Que signifie ce *trop ?* Veut-il dire que la limite est dépassée et que le soi-disant propriétaire est devenu voleur ? Prenez garde ! C'est ainsi que l'entendront forcément tous ceux qui rapprocheront dans votre phrase, pour les éclairer du même jour, les interpréter d'après la même inspiration, ces trois idées : *accaparement, richesse trop considérable, lésion du droit des autres hommes.*

Et pourtant, avec vous, nous tenons pour indubitable que ce « moi » milliardaire *doit* être dégonflé. Le tout est de le piquer au bon endroit. Voici la recette philosophiquement et moralement impeccable.

Le milliardaire, disons : le gros riche simplement, est tenu *lege naturæ* (indépendamment de la révélation et de l'Evangile) de faire l'aumône proportionnellement à son superflu et aux besoins de ses frères. Qu'il la fasse d'après cette inexorable loi du Créateur. Le problème sera résolu.

Il refuse ? Très bien ! Avec Suarez et bien d'autres nous disons : — L'aumône est une œuvre de vertu sociale. La société a le droit d'obliger les citoyens à la pratiquer. *Qu'elle en use.* Elle l'a fait déjà, sans trop s'en douter, en forçant les particuliers à l'impôt, ce qui est une manière de leur faire exercer la charité *in bonum commune,* et aussi certaine vertu dite *justice légale,* dont il est bon de tenir un peu compte en cette affaire.

Qu'on force donc les riches à verser à la communauté, sous forme d'impôts, de taxes, etc., ce qu'ils lui *doivent* de par la loi divine de charité. Jamais la propriété n'interviendra en tout ceci. Point de vol, point d'expropriation. Une simple invitation impérative aux riches à promouvoir le bien général par l'exercice d'une bonne vertu sociale, tout comme on invite le pauvre à le promouvoir par la pratique de la tempérance en le coffrant quand il donne sur la voie publique l'exemple de l'ivresse.

L'exemple de l'ivresse ! L'exemple du crime !... Est-ce que l'étalage de certains luxes n'est pas, socialement parlant, une immoralité qui relève, au premier chef, de l'autorité publique ? On n'a donc pas eu tort jadis, à Rome et ailleurs, de promulguer des lois somptuaires pour interdire ou frapper au moins d'une forte amende les repas et manifestations par trop insolentes des milliardaires de ce temps-là.

« Si j'étais roi, » jamais, au grand jamais, je ne mettrais en cause la propriété, la justice commutative, le vol, la restitution, la communauté des biens, les droits du pauvre sur la fortune des riches. Non, jamais ! J'arriverais cependant, et tout de suite, non pas à niveler *(absit !* remède pire que le mal !!), mais à tasser un peu ces oppositions financières.

L'impôt progressif est absurde et la ruine du droit de propriété, — ou la chose du monde la plus légitime, — suivant la manière de l'entendre.

Comme *restitution* à la masse du bien indûment détenu par les trop riches, ou, si vous le voulez, comme exercice du droit qu'auraient les pauvres sur le superflu des riches, l'impôt progressif est une iniquité, et il ne faut pas se donner la peine de creuser bien avant pour y trouver le roc anti-proprio qui est tout le fondement du socialisme.

Comme exercice social de *l'aumône* (forcée, oui, parfaitement, et sous peine de prison, d'amende, s. v. p. !), l'impôt progressif est très bien, philosophique, et théologique donc ! de tout point, l'impôt progressif, *en soi,* dis-je, abstraction faite des difficultés que peut rencontrer son taux, son assiette et sa perception. Il ne lèse alors aucun droit ; il sanctionne publiquement tous les devoirs ; il évite les déchirements de classes ; il évite surtout le gros péril social actuel des agglomérations capitalistes à jet continu.

« Si j'étais roi, » le peuple serait heureux, je vous le garantis, non pas uniquement parce que le drainage de la fortune sociale se ferait de façon plus normale, mais parce que toujours, mon Suarez et autres à la main, je ferais de bonnes

lois qui imposeraient aussi la pratique publique de certaines autres vertus excessivement sociales et économiques : la justice, la tempérance, la religion, etc. Vous voyez d'ici ce qu'il y aurait de misères soulagées si tant de moyens *injustes* de faire grosse fortune, aujourd'hui publiquement tolérés, en honneur même, v. g. les spéculations de Bourse fictives, étaient supprimés. Le travail fécondé par l'intelligence et les vertus domestiques redeviendrait, au lieu du hasard, du jeu, du mensonge, de la fraude, de la malhonnêteté enfin sur toute la ligne, le moyen normal de gagner très largement sa vie, de faire des économies, de prendre une bonne part, pour chacun, de la félicité temporelle offerte par Dieu à tous les hommes, et offerte comme extrêmement réalisable sous la seule condition de la bonne harmonie à maintenir dans l'ordre social par l'équilibre des droits et des vertus sous la règle de la morale.

Et, bien entendu, tout cela serait mieux encore dans une société catholique, avec le renforcement qu'apporte aux vertus le surnaturel, et avec le concours supplémentaire, infiniment précieux en tant que social, de la foi, de l'espérance et de la charité théologales.

Je ne dis point tout cela pour mon correspondant, qui en sait et en pense là-dessus pour le moins autant que moi-même. D'autres, qui me liront et ne sont peut-être pas aussi familiers avec ces idées infiniment fécondes, me sauront gré de les avoir avec quelque détail soumises à leur attention.

Ad IV. La critique de cette proposition est déjà suffisamment faite par tout ce qui précède. Rappelons-en brièvement les points essentiels.

La propriété, en tant que *droit*, n'est pas d'origine humaine, mais *a natura, a Deo, creaturarum conditore et fine*. En tant qu'*exercice*, elle est humaine. Voilà qui est entendu.

Mais l'on peut concevoir deux modes d'*exercice* de la propriété : le mode *privé* et le mode *collectif*. Dans le premier cas, chaque personne individuelle use par elle-même de son devoir et droit de subsistance et d'évolution personnelle ; c'est dans cette hypothèse que nous avons raisonné jusqu'ici. Dans le second cas, plusieurs hommes se réuniraient *librement* pour mettre en commun l'exercice de leur droit de propriété. La thèse de la propriété reste debout quand même ; seulement, au lieu de demander à la matière première *vacans* la subsistance de sa vie, l'homme la demanderait à la collectivité qui, en tant que personne morale, aurait le devoir de l'assurer. N'entrons pas dans les détails qui nous mèneraient loin. Les grandes lignes de l'hypothèse suffisent.

Disons tout de suite que les deux modes sont en droit naturel admissibles, licites. On a donc tort, parmi nous, d'argumenter trop vivement pour la propriété *privée* contre le collectivisme au nom des principes absolus de la philosophie naturelle, comme si la propriété collective était en contradiction avec les exigences de la loi naturelle. Mais, c'est le mode de propriété privée qui a été de tout temps pratiqué par les hommes. Il a donc en sa faveur une grosse présomption, sinon d'exclusive légitimité, au moins de valeur sociologique prépondérante par rapport à l'autre.

Quand un fait se produit ainsi, spontanément dès l'origine, quand il se perpétue avec une pareille et aussi universelle continuité, quand il fait partie intégrante de ce que l'humanité tient pour éléments pratiquement nécessaires de sa vie, on peut difficilement prétendre que ce fait n'a pour point de départ et base originelle que le caprice de la libre volonté humaine.

D'autre part, si ce fait n'est pas lié à l'essence ou à la propriété essentielle des choses comme leur prolongement ou manifestation nécessaire, on ne peut le mettre sur le compte des exigences de nature. Tel le cas de la propriété dans sa modalité privée. Son origine tient manifestement le milieu entre ces deux extrêmes. C'est le droit de ce milieu qu'on appelle *droit des gens*. Le *jus gentium* n'est pas à priori imposé par la loi naturelle ; il en est comme l'expansion sanctionnée par la volonté humaine. Il y entre quelque chose d'extra-humain dans le principe de sa détermination, et quelque chose d'humain dans sa spécification concrète. Il n'est pas au-dessus ni en dehors de la volonté humaine prise en général ; il est au-dessus et en dehors des volontés humaines prises en particulier.

Le choix (?), nous dirions mieux : la suggestion instructive du mode privé de l'appropriation appartient au droit « international » des gens. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter le mot de saint Thomas « *adinventio rationis humanæ.* »

On nous dispensera de rappeler ici les raisons nombreuses et les démonstrations qui justifient la préférence accordée par l'homme à la propriété privée. Tout cela est classique ; classique aussi la série longue des inconvénients de toutes sortes que présenterait la propriété collective, la propriété d'Etat surtout, au triple point de vue de la bonne vie temporelle et morale de l'individu, de la famille et de la société. L'hypothèse du collectivisme est et ne peut être logiquement admissible que comme une hypothèse d'idées pures. Les conditions pratiquement obligatoires de sa réalisation sont de telle nature qu'on doit, en fin de compte, tenir la transformation collective rêvée, pour fatalement nuisible au bien de l'humanité, à moins qu'on ne la tienne tout simplement pour une pure impossibilité. Restons-en là. Nous ne sommes pas priés de discuter sur le collectivisme. Il suffisait, en réponse au désir de notre correspondant, de préciser les origines juridiques du mode privé de la propriété.

* * *

Nous avons tenu à donner à la critique des quatre propositions qu'on soumettait à notre examen un large développement. Plus que jamais la question de la propriété est à l'ordre du jour. Son analyse philosophique ne manque pas de difficultés ; beaucoup l'ignorent ou l'entendent

mal ; beaucoup surtout, — même parmi nous, — parlent des conflits de la richesse et de la pauvreté, en termes regrettables au double point de vue de la doctrine et de l'effet désastreux produit sur les déshérités de ce monde. Mettons chaque chose à sa place, chaque idée à son point précis de définition, et tout ira mieux. Le vrai et le bien en économie sociale, comme toujours et partout ailleurs, n'ont pas de pire ennemi que l'équivoque, source perpétuelle d'erreurs, de mensonges et de discordes sans fin.

Q. — Je viens d'avoir une discussion avec mon curé au sujet du décret du 14 février 1906 de la S. C. des Indulgences.

Le décret accorde aux habitués de la communion *quotidienne* le privilège de gagner les indulgences sans être obligés de se confesser tous les huit jours. Il ajoute : « Quamvis semel aut iterum per hebdomadam a communione abstineant. » Il s'agit de savoir quel est le sens de cette proposition.

L'un de nous soutenait que cette proposition étend le privilège à ceux-là même qui *régulièrement et par une volonté arrêtée* ne communient que cinq fois la semaine. L'autre niait. Qui a raison ?

R. — Citons d'abord les paroles du texte à interpréter : « Nunc vero Beatissimus Pater Pius Pp. X, omnibus Christifidelibus qui in statu gratiæ et cum recta piaque mente *quotidie* sancta de Altari libare consuescunt, *quamvis semel aut iterum per hebdomadam* a communione abstineant...[1]. »

Nous pensons que le privilège est acquis même à ceux qui *régulièrement et par une volonté arrêtée ne communient que cinq fois la semaine.* Pour nous, la preuve s'en trouve dans le décret de la S. C. du Concile du 20 décembre 1905[2], qui a motivé le décret de la S. C. des Indulgences du 14 février 1906, que nous commentons.

Le décret du 20 décembre est bien intitulé : *Decretum de quotidiana SS. Eucharistiæ sumptione;* mais le contexte renferme plusieurs passages qui aident à préciser le sens que l'on doit donner au mot *quotidiana.* Ce que le Souverain Pontife a voulu promouvoir, ce n'est pas la communion quotidienne d'une *manière absolue,* mais la communion *fréquente* et *quotidienne* au sens *théologique* du mot. Nous en trouvons la preuve dans le dispositif :

1° Communio *frequens* et *quotidiana...*

3° Etsi quam maxime expediat ut *frequenti* et *quotidiana* communione utentes...

5° Ut *frequens* et *quotidiana* communio majori prudentia fiat... Caveant tamen confessarii ne a *frequenti* seu *quotidiana* communione quemquam avertant...

6° Cum autem perspicuum sit ex *frequenti* seu *quotidiana* S. Eucharistiæ sumptione...

7° Communio *frequens* et *quotidiana* præsertim in religiosis...

8° Idcirco *frequentior* et *quotidianus* accessus ad eucharisticam mensam...

9° ... Omnes ecclesiastici scriptores a quavis contentiosa disputatione circa dispositiones ad *frequentem* et *quotidianam* communionem abstineant.

Il s'agit là de deux choses différentes : la communion *fréquente* et la communion *quotidienne.* Cette différence, qui résulte de l'emploi *simultané* des deux mots *frequens* et *quotidiana* dans tous les cas où le mot *communio* est écrit, est manifeste dans le passage où se trouvent les deux adjectifs *frequentior* et *quotidianus,* que l'on ne peut en aucune manière prendre pour synonymes.

1° Que faut-il entendre par *communio quotidiana* au sens théologique du mot *quotidiana ?*

Les théologiens modernes depuis saint Alphonse comprennent sous le nom de communion *quotidienne,* la communion faite *six* fois au moins par semaine, et ils la distinguent de la communion *fréquente.*

Voici le passage de saint Alphonse : « Non videtur posse Director sine scrupulo negare communionem *frequentem* et etiam *quotidianam, excipe ordinarie loquendo unum diem in quavis hebdomada,* ut facere solent prudentes aliqui Directores [1]. » Donc, même à ceux à qui l'on peut accorder la communion quotidienne, il est bon de retrancher *une* communion par semaine, ce qui nous donne *six* communions pour la communion *quotidienne,* sans empêcher toutefois les sept communions hebdomadaires pour ceux à qui le confesseur les permet.

Donc, dans le langage théologique de saint Alphonse, *six* communions par semaine répondent à l'expression de *communio quotidiana,* et non à l'expression *communio frequens.*

C'est la doctrine admise par les auteurs qui citent mot pour mot le texte de saint Alphonse, comme Gury-Ballerini *(Compendium theologiæ moralis,* t. II, n. 341), Cl. Marc (t. II, n. 1581), Hilarius a Sexten *(Tractatus pastoralis de sacramentis,* Moguntiæ, 1895, p. 171), Konings *(Theologia moralis,* t. II, n. 1313), Sabetti *(Theologia moralis,* n. 701), etc.

D'autres disent la même chose en termes équivalents, comme Berardi : « Alii pro communione *quotidiana* aut (quod fere idem est) *quasi quotidiana...* [2]. »

Inutile de poursuivre plus loin nos citations ; il résulte de tout ce que nous venons de dire que la communion faite six fois la semaine, même d'une manière habituelle et par ordre du confesseur, est réputée *communio quotidiana* au sens théologique actuel du mot.

2° Que faut-il entendre par *communio frequens ?*

Dans le langage *théologique,* on appelle communion *fréquente* celle qui est faite au moins une fois en semaine en plus de la communion du dimanche et des jours de fêtes. « Communio *fre-*

[1] *Ami,* 1906, p. 296.
[2] *Ami,* 1906, p. 182.

[1] *Praxis confessarii,* n. 152.
[2] *Praxis confessariorum,* n. 770, A.

quens non quotidiana, dit Lehmkuhl, sc. præter dies dominicos et festos una alterave vice in hebdomada... » (T. II, n. 156). Le P. Hilarius a Sexten se contente de dire *pluries in hebdomada* comme équivalent de *communio frequens.* (Loc. cit., p. 171).

Dans le sens du *décret de la S. C. du Concile* du 20 décembre 1905, on comprend sous les expressions *communio frequens* toute communion qui se fait en plus de celle du dimanche et des jours de fêtes, mais en se rapprochant graduellement autant que possible de la communion quotidienne selon les dispositions des sujets : « 8° Idcirco *frequentior* vel *quotidianus* accessus ad eucharisticam mensam *libere eisdem semper patere debebit,...* » dit-on en parlant des religieux et des religieuses.

Enfin, dans le *décret du 17 février 1906*, les expressions *quamvis semel aut iterum per hebdomadam* indiquent que le Souverain Pontife veut comprendre dans sa concession deux classes de personnes :

a) Celles qui sont admises à la communion *quotidienne,* lors même qu'elles s'en abstiendraient *une* fois la semaine *régulièrement;*

b) Celles qui sont admises seulement à la communion fréquente, mais à condition de s'en approcher *régulièrement cinq* fois la semaine.

C'est l'interprétation que nous avons donnée sur la *couverture jaune*, p. 142, et que nous maintenons jusqu'à ce que le Saint-Siège ait consacré l'interprétation restrictive.

Q. — Un confesseur, après avoir maintes fois instruit et averti de son mieux une pénitente au sujet d'une mauvaise habitude d'onanisme, lui dit : « Désormais je ne vous interrogerai plus à ce sujet. Il est entendu que si dans vos prochaines confessions vous gardez le silence sur ce point, cela voudra dire que votre conscience ne vous reproche rien. Quoi qu'il en soit, vous prendrez seule devant Dieu la responsabilité de votre conduite. »

La pénitente continue de fréquenter les sacrements et ne s'accuse plus de cette faute.

Cette sorte de convention dispense-t-elle le confesseur de toute nouvelle interrogation, quoiqu'il soupçonne fortement que la mauvaise habitude existe toujours ?

R. — Toute incorrecte qu'elle est, la convention passée entre le confesseur et sa pénitente ne paraît cependant pas absolument condamnable, en tant que contraire aux principes de la théologie morale en pareille matière. Il faut avertir, et même interroger au besoin, c'est entendu. Mais rien n'oblige, rigoureusement parlant, à le faire régulièrement à chaque confession, si l'on a de bonnes raisons de penser que la pénitente, dûment instruite de ce qu'elle doit dire ou taire, saura parler quand il faudra. C'est précisément l'hypothèse qui est censée se réaliser dans le cas présent où, par convention claire et librement consentie, la personne en question s'est engagée à prévenir son confesseur de son mauvais état de conscience, toutes les fois qu'il y aurait nécessité de parler.

Notez qu'il s'agit bien ici de l'intégrité formelle de la confession sur un chapitre nettement élucidé, à propos duquel donc la pénitente ne peut garder le silence sans commettre un sacrilège. Comment ne pas supposer qu'elle aura assez de délicatesse de conscience pour éviter pareille faute grave, elle qui connaît bien sans doute la loi qui oblige à confesser tous les péchés actuellement présents à sa mémoire, sans exception ? Or, encore une fois, il est convenu avec le confesseur qu'elle n'attendra pas ses interrogations. Si elle se tait, ou bien elle est sacrilège de sang-froid, ou bien elle n'a réellement rien à dire. La première hypothèse n'est guère admissible chez un sujet qu'on suppose habitué à la fréquentation du saint tribunal, et par conséquent éloigné d'une semblable énormité. C'est donc à la seconde que le prêtre s'arrête...

Et pourtant, il est inquiet, et il a raison de l'être. *Incorrecte,* avons-nous dit, cette convention, sinon entièrement *condamnable* au strict point de vue théologique. Voici pourquoi. Toute la sécurité du contrat repose finalement sur la dose de courage qu'aura ou n'aura pas la pauvre pénitente, en cas de rechute, même en face de la perspective d'un sacrilège à commettre. Est-il bien prudent d'escompter ainsi à l'avance un héroïsme toujours problématique en matière aussi scabreuse ? Cela dépend des sujets, évidemment. Il peut s'en rencontrer qui présentent des garanties suffisantes pour que l'on n'ait pas à redouter chez eux certaines terribles défaillances de la nature humaine viciée au point sensible.

Mais qui ne voit que ce sont là des exceptions, plutôt difficiles à admettre quand il s'agit d'onanisme, d'onanisme invétéré surtout ? Les moralistes n'ignorent point cela, qui font au confesseur un devoir d'aider le pénitent par leurs opportunes interrogations, et n'imaginent pas qu'il puisse se décharger sur eux du soin de parler quand la parole leur est si douloureuse. Première raison de blâmer la pratique en question, au moins comme insuffisamment prudente et charitable. En voici une autre.

Les fidèles, ne l'oublions jamais, ont en général une peine infinie à comprendre comme nous l'importance considérable que nous attachons à ces misérables affaires d'onanisme. Soit ignorance ou erreur, soit préjugé répandu dans le vulgaire, soit l'exemple des autres en grand nombre, soit enfin et surtout la difficulté morale, parfois énorme, d'échapper à l'odieuse manœuvre, ils se font volontiers l'idée que les prêtres exagèrent, par zèle louable sans doute et pour des intentions excellentes, mais enfin qu'ils exagèrent, et ne se rendent pas compte de tous les éléments de la difficulté. De là à conclure que l'on doit en prendre un peu, mais aussi que l'on peut en laisser beaucoup, de leurs sévères admonestations, il n'y a qu'un pas vite franchi, même par

des consciences habituellement délicates sur tout autre point de morale. Il semble donc y avoir quelque naïveté de la part du confesseur à s'imaginer que le pénitent ou la pénitente entrera assez dans ses idées pour apprécier avec toute la gravité qu'il convient ces sortes de cas, et à s'en rapporter à eux du soin d'avertir le médecin d'un mal auquel ils croient difficilement, ou du moins qu'ils sont extrêmement enclins à estimer léger, quoique répréhensible tout de même, et dont ils aimeraient mieux être débarrassés, mais sur le compte duquel ils se rassurent en se disant ce que tout le monde dit, à savoir, que « le mariage couvre tout. »

Quoi qu'il en soit de cette dernière observation, certainement très pratique, il y a toujours, en toute hypothèse, péril d'exposer le pénitent à des confessions dépourvues de sincérité et même d'intégrité, ce qui est un danger assez redoutable pour qu'on se donne la peine de le prévenir par les bons moyens possibles.

Tout cela nous amène à conclure que la pratique dont on nous parle ici n'a pas du tout nos sympathies et que, vu les *per accidens* fâcheux dont elle fourmille, elle est pratiquement à interdire.

En tout cas, il est certain que, malgré la promesse de la pénitente, de parler quand elle aura quelque chose à dire, le confesseur conserve toujours son droit inaliénable d'interroger quand même, s'il croit devoir le faire. Il n'a pas pu, c'est clair, faire abandon de sa fonction essentielle de juge et médecin, de gardien aussi de la sainteté du sacrement de pénitence, et par conséquent il reste libre d'intervenir à divers titres, toutes les fois que ce sera nécessaire. Au surplus, la promesse faite par la pénitente ne comporte pas, comme contrepartie obligatoire du côté du confesseur, la promesse de garder indéfiniment le silence, ce qui serait la contradictoire de son ministère. Qu'il parle donc, s'il s'y trouve autorisé par les circonstances, en expliquant au besoin de façon acceptable le motif de son intervention. Mais l'on nous permettra de trouver regrettable toute promesse quelconque de se taire faite en pareille occurrence par un confesseur, par manière d'engagement susceptible d'illusionner le pénitent sur une intention qui n'existe pas et ne peut pas exister.

Ce sont là, nous le répétons, des considérations générales qui laissent cependant la voie ouverte à des exceptions. A notre consultant de voir si sa pénitente doit être traitée d'après les présomptions régulières, ou mérite la faveur d'une appréciation exceptionnelle. S'il veut être édifié là-dessus, le plus simple est encore de la mettre à même de le renseigner.

Q. — 1° A la page 265, l'*Ami* traite la question de restitution de la part d'un voyageur qui n'a pas payé sa place de tramway ou de chemin de fer.

L'obligation de restituer existe-t-elle également pour celui qui effectue un trajet différent de celui qui est marqué sur son billet, mais à peu près équivalent ?

2° Existe-t-elle pour celui qui, malgré la défense indiquée sur le billet, se sert du coupon de retour d'un autre voyageur ?

Dans ces deux cas, ne semble-t-il pas que le règlement des Compagnies puisse être comparé aux lois purement pénales ?

R. — Ad I. Non, pas de restitution. La justice, en effet, n'est pas lésée puisque la dépense faite par la Compagnie pour le transport du voyageur est la même dans les deux cas. On comprend très bien la précaution administrative, et de bon ordre, que prend la Compagnie en interdisant l'usage d'un billet pour un trajet autre que celui pour lequel il a été donné. Mais, l'infraction isolée, et sans circonstances spéciales, n'intéressant pas la justice proprement dite, rentre dans la catégorie des irrégularités qui n'exposent qu'à l'ennui de subir une peine, si l'on est pris.

Ad II. Même réponse, pour la même raison. Le travail à dépenser pour ramener le voyageur est payé. Que ce soit X... ou Y..., les frais sont les mêmes. Règlement administratif encore, et purement pénal.

Nous donnerons bientôt, sur le même sujet, une réponse un peu plus détaillée qui pourra vous intéresser.

Q. — A la page 268, l'*Ami du Clergé* dit avec raison que les domestiques qui ont quitté le quasi-domicile acquis dans une paroisse, ne peuvent se marier devant le curé de ladite paroisse sans la délégation de leur nouveau pasteur. C'est là le droit commun.

Mais nos statuts diocésains déclarent qu'on peut regarder comme curé des contractants, *le curé de la paroisse où l'une des parties avait auparavant son domicile, tant qu'il ne s'est pas écoulé six mois depuis qu'elle l'a quitté.*

Bien que les statuts ne parlent que de domicile, je suppose qu'il en est de même pour le quasi-domicile des domestiques même mineurs.

Mais d'autre part n'ai-je pas raison de penser qu'il s'agit là d'une délégation donnée par l'Ordinaire, et qui ne vaut plus par conséquent quand les contractants ont quitté non seulement la paroisse mais aussi le diocèse ?

Cependant le curé de la paroisse que les contractants ont quittée depuis moins de 6 mois ne pourrait-il pas faire le mariage, si lesdits contractants se trouvent établis dans un diocèse où la règle sur ce point est la même que chez nous ?

R. — Equivoque, au moins, cette rédaction de vos statuts. Pour sauvegarder la validité des mariages qui auraient pu être contractés dans les conditions visées par cet article, il faut supposer que l'évêque a donné délégation au curé de la paroisse abandonnée. S'il ne l'a pas fait explicitement, ainsi qu'on le ferait assurément aujourd'hui où l'on sait un peu plus de droit canonique en France, il l'a fait au moins par la volonté qu'il a eue de donner à ses statuts toute la valeur utile pour la validité du sacrement. Donc, point de scrupule là-dessus.

Vos statuts datent probablement des environs de 1850, comme beaucoup d'autres en France, avant la refonte dont plusieurs ont été récem-

ment l'objet. La notion de quasi-domicile était alors peu répandue. Tenez pour certain, néanmoins, que la prescription présente s'appliquait et s'applique indifféremment au domicile et au quasi-domicile, la « raison dispositive » étant identique pour les deux cas.

Si les contractants avaient quitté le diocèse au sens canonique du mot « quitter », *sine animo revertendi*, sans y garder aucun domicile ou quasi-domicile, et s'ils n'étaient pas *vagi*, parce que ayant un vrai domicile ou quasi-domicile ailleurs, l'évêque ne pourrait pas les marier validement lui-même, puisqu'ils ne seraient plus ses *parochiani*, ou mieux ses *proprii subditi*, au sens où il faut entendre cette expression à propos du mariage. A fortiori ne pourrait-il donner, à cet effet, une délégation utile à ses curés. Mais remarquez les termes précis de l'hypothèse. Si seulement l'un des deux futurs est encore *proprius subditus* de l'évêque *ratione domicilii* ou *quasi domicilii*, ou si l'un des deux est *vagus*, l'évêque peut marier et déléguer à cet effet.

A votre dernière question il faut répondre *negative*. La condition canonique des contractants dans un diocèse donné n'est point chose ainsi communicable, attendu surtout que la raison fondamentale de cette condition canonique est précisément une affaire de domicile, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus *local*, et par conséquent circonscrit, comme tel, aux limites d'un lieu donné.

N'oubliez pas que, sur ce délicat chapitre, les canonistes nous offrent des principes larges de solution dont le droit civil nous a trop déshabitués. C'est ainsi, par exemple, que canoniquement parlant, la majorité ne fait point perdre, à elle seule, le domicile de droit précédent *apud parentes*, et que ce domicile peut même persister longtemps après ledit âge, concurremment avec un quasi-domicile acquis ailleurs, voire en dehors du diocèse. Beaucoup de nos gens de service sont dans ce cas-là. Voir au surplus là-dessus l'excellent livre de Deshayes : *Questions pratiques sur le mariage*, où toutes ces difficultés agaçantes sont très clairement proposées et résolues.

Q. — 1° Après avoir bien étudié le cas que vous discutez dans l'*Ami*, en 1904, p. 902, nous nous demandons si vos conclusions s'appliquent dans notre diocèse.

Vous affirmez en effet que l'honoraire de la messe manuelle chantée appartient tout entier au célébrant. Or voici ce qui se passe dans notre diocèse. L'évêque a fixé l'honoraire de ces messes à trois piastres (15 francs), et un tarif préparé par le curé de chaque paroisse et approuvé par l'Ordinaire distribue cet honoraire comme suit : au célébrant, 2 fr. 50 ; au curé *(jus stolæ)*, 5 fr. ; à la fabrique (frais), 7 fr. 50.

Et cependant vous refusez au curé tout droit d'étole dans les messes manuelles chantées.

D'autre part, l'honoraire de la messe manuelle chantée aux Etats-Unis est uniformément, ou avec peu de variante, de 25 fr., et partout le célébrant reçoit cet honoraire en entier. Il en est de même dans plusieurs paroisses du Canada.

Le Canada étant soumis à la Congrégation *De propag. Fide*, est-ce qu'il en ressort pour nos évêques le droit de diviser l'honoraire de la messe manuelle chantée ? Et les tarifs qui pourvoient à cette division de l'honoraire sont-ils observateurs de la dernière Constitution du 11 mai 1904 ?

2° Vous affirmez encore *(Ami*, t. XVII, p. 653) que si l'on peut retenir sur l'honoraire une indemnité pour le pain, le vin, la cire, etc., elle ne doit pas dépasser leur valeur réelle sans une permission de Rome. Je ne sache pas que cette permission ait été accordée.

3° Dans un diocèse voisin du mien, les curés ne donnent à leur vicaire pour les messes manuelles qu'ils les obligent de chanter que l'honoraire d'une messe basse (soit 1 fr. 25), et cela avec l'approbation de l'autorité diocésaine.

4° Avons-nous le droit de majorer l'honoraire d'une messe pour le seul motif de l'heure tardive à laquelle on nous demande de la célébrer ?

5° Je suppose que le tarif diocésain alloue 3 francs au célébrant pour un service, et d'autre part à l'article *Libera* 1 fr. N'est-il pas évident alors que l'honoraire total de celui qui célèbre un service suivi d'un *Libera* est de 4 francs ?

R. — Ad I. Nous ne battons pas dans la même grange : voilà d'où vient votre difficulté.

De fait, en 1904, p. 903, nous supposons qu'il n'y a *pas de tarif particulier*, tandis que vous apportez tout d'abord *votre tarif approuvé par l'Ordinaire*. Ce tarif fait évidemment loi pour votre diocèse.

Ad II. C'est à l'évêque à déterminer les honoraires des messes manuelles : « Quanta debeat esse eleemosyna missarum manualium ? — Resp. Attendendam esse consuetudinem loci, vel legem synodalem, quatenus adsit, sin minus statuendum esse *per Episcopum* eleemosynam competentem ejus arbitrio [1]. »

Quelles règles doit suivre l'évêque pour la détermination des honoraires ? — 1° Il doit tenir compte des circonstances *de lieu* et de *temps*, et particulièrement du *prix des vivres* pour le *célébrant*. Le but des honoraires étant de fournir au prêtre *une partie* de son entretien, ils doivent être proportionnés à ce que réclame cette partie de l'entretien.

Quelques auteurs enseignaient que l'honoraire d'une messe devait égaler la *totalité* des dépenses du prêtre dans une journée ; mais Suarez, et presque tous les théologiens avec lui, est d'un avis contraire, parce que les canons défendent d'ordonner un prêtre qui n'aurait pas de bénéfice ou de titre patrimonial pour pourvoir à sa subsistance. De plus, outre la célébration de la messe, les prêtres ont un certain nombre d'occupations honnêtes et en rapport avec leur caractère, auxquelles ils peuvent se consacrer pour se procurer des ressources [2].

L'évêque est établi par le droit juge de cette

[1] S. C. C., 15 novembre 1698.

[2] Suarez, *In tert. Part. div. Thom.*, disp. 86, art. 6, sect. 2, concl. 3. — S. Alphonse, lib. VI. n. 319. — Benoit XIV, not. 56, n. 10. — C. Marc, *Institutiones morales*, t. II, n. 1609. — Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 198. — *Revue des Sciences eccl.*, 1883, II, p. 491.

nécessité : « Justum stipendium, dit Lehmkuhl, censetur illud quod ab episcopo taxatum est[1]. »

2o Il doit aussi tenir compte des *nécessités des fabriques*, qui peuvent et doivent être autorisées à recevoir une somme destinée aux frais occasionnés par les messes.

La question est tranchée, pour les messes *fondées*, par le décret *Ut debita* qui cite, en l'approuvant, la déclaration de la S. C. du Concile *in Hildesien.* : « Et *in Hildesien.* declaratum est, « in legatis missarum aliqua in ecclesia fundatis, retineri posse, favore ministrorum et ecclesiarum inservientium, eam redituum portionem quæ in limine fundationis, vel alio legitimo modo, ipsis assignata fuit independenter ab opere speciali præstando pro legitimo adimplemento. »

Pour les messes *chantées* ordinaires, l'évêque peut aussi et par conséquent doit déterminer la somme nécessaire aux fabriques pour les divers frais du culte, en tenant compte des circonstances de lieux et de pays, qui obligent à verser aux divers employés et aux fournisseurs des sommes plus ou moins importantes.

Ces détails du tarif étant connus à l'avance des fidèles, sont acceptés par eux quand ils demandent des messes *chantées*.

A la page 654 du tome XVII, nous examinons un cas tout à fait différent. Il s'agit d'abord d'une messe *basse*. De plus, les fidèles n'ont versé que l'honoraire ordinaire d'une messe *basse manuelle* au recteur de l'église. On demande si celui-ci peut retenir 50 centimes sur l'honoraire des messes, sous prétexte de payer le vin, etc. — Nous avons répondu que les théologiens permettent aux recteurs des églises de *demander* au prêtre qui vient célébrer la messe dans une église une indemnité pour compenser les frais qu'il occasionne ; au besoin, ils permettent de *retenir* cette indemnité sur l'honoraire de la messe. Dès lors que l'on s'en tient strictement à la compensation nécessaire, il n'est nullement besoin de la permission ni de l'évêque, ni du Souverain Pontife. Mais il faudrait une permission du Saint-Siège si la retenue faite ou l'indemnité exigée dépassait les dépenses occasionnées par la messe. De fait, dans le cas d'une retenue sur l'honoraire supérieure à la dépense, on se butte contre la loi positive de l'Eglise qui défend de garder quelque chose de l'honoraire des messes, sans un titre extrinsèque.

La constitution *Ut debita* a renouvelé cette défense dans son art. 9, où il est dit : « Decernitur... eleemosynam... nunquam posse separari a missæ celebratione, neque in alias res commutari, aut *imminui*, sed celebranti *ex integro* et in specie sua esse tradendam. »

Ad III. Dès lors que la retenue des honoraires des messes chantées par les vicaires a lieu *avec la permission de l'évêque*, c'est qu'il s'agit d'une *convention acceptée par les vicaires et ratifiée par l'Ordinaire*, les vicaires recevant d'autre part en argent ou en nature une compensation équivalente aux honoraires abandonnés.

[1] *Theologia moralis*, t. II, n. 198.

Ad IV. La plupart des tarifs renferment un supplément d'honoraires pour les messes dites à une heure *tardive*. De fait, il y a là une fatigue spéciale pour l'estomac, sans parler de l'ennui qui résulte pour le célébrant de veiller à ne pas rompre le jeûne avant la messe.

Quand ce supplément existe dans le tarif diocésain, on peut certainement le demander aux fidèles.

S'il n'y existe pas, nous ne condamnerions pas le prêtre qui suivrait sur ce point la pratique des diocèses voisins. En réalité, il y a un motif suffisant et une coutume quasi universelle. D'autre part, les fidèles sont libres de se soustraire à ce supplément en faisant célébrer la messe plus tôt.

Ad V. C'est à l'ensemble du tarif qu'il faut se reporter pour résoudre cette difficulté.

Q. — Autrefois je trouvais dans ma petite paroisse de 300 âmes suffisamment d'intentions de messes chantées à 4 fr. 50 pour en chanter une chaque jour de l'année. — Aujourd'hui les messes chantées sont rares ; par contre je reçois des intentions de messes basses à 2 francs. Cela ne fait pas l'affaire de mon sacristain-organiste.

Puis-je en conscience *chanter* ces messes, bien entendu à l'intention des personnes qui me donnent ces honoraires des messes basses, et *prélever* sur les quêtes faites pour les fidèles trépassés ou en l'honneur de la Sainte Vierge : 0 fr. 50 pour le prêtre qui offre son chant en l'honneur de la Sainte Vierge ou en faveur des âmes du purgatoire, — 0 fr. 75 pour le chantre qui ignore ces intentions, — 0 fr. 20 pour les enfants de chœur, — 1 fr. pour la fabrique ?

Certains confrères affirment que je puis agir ainsi ; qu'en pense l'*Ami du Clergé* ?

Ne peut-on pas, en cette manière d'agir, considérer le chant de la messe comme le chant des saluts en l'honneur de la Sainte Vierge ou pour les fidèles trépassés, lesquels sont tarifés ?

Ce procédé me donnerait une messe chantée tous les jours ; l'organiste, pauvre ouvrier habitué à recevoir ses 0 fr. 75 par jour, ne se lamenterait plus de la diminution de son salaire.

En ces temps d'épreuves, le curé lui-même serait fort aise de pouvoir agir de la sorte.

R. — On peut considérer le fait *en soi* et aussi dans le *milieu* où il se produit.

Considérée en soi, la distinction entre le chant de la messe et l'application d'une messe basse est légitimée par les principes de la théologie, et tous les tarifs diocésains renferment des honoraires différents suivant que l'on se trouve en présence d'une messe basse ou d'une messe chantée.

Toutefois il est à remarquer que les rédacteurs de ces tarifs n'ont en vue qu'une *seule* personne. Pourrait-on séparer dans la pensée la partie du fruit de la messe et, en même temps, de la fatigue personnelle résultant du chant, et l'appliquer à une personne ou une intention autre que celle visée par les premiers donateurs, de manière à justifier le versement d'un honoraire pour cette intention secondaire ? Nous n'y voyons aucune opposition théologique, puisque, en fait, les fruits

sont réellement distincts et que leur application dépend de la volonté du célébrant.

Nous n'y voyons, non plus, aucune opposition à l'intention de l'Eglise, qui permet les applications en commun pour plusieurs au *prorata* de leur offrande, puisqu'elle autorise les messes pour plusieurs défunts au moyen d'honoraires fournis par des quêtes.

Nous ne voyons donc aucun inconvénient *en soi* à la pratique que vous préconisez.

Toutefois nous pensons qu'avant d'être adoptée elle doit être soumise d'une manière ou d'une autre à l'approbation des personnes qui donnent aux quêtes et qui le font pour le but déterminé jusqu'ici. Comme l'offrande faite aux quêtes est purement volontaire de la part des donateurs, il faut les prévenir si l'on veut changer la destination de ces quêtes, afin de leur permettre de donner sciemment et librement.

Voilà ce que nous croirions devoir faire, en conscience, si nous étions en jeu; mais nous ne nous reconnaissons pas le droit de condamner au point de vue pratique ceux qui penseraient autrement.

Q. — Une catholique française résidant en Russie a contracté mariage, suivant le rite schismatique, avec un Russe qui exigea que les enfants à naître seraient élevés dans la religion orthodoxe. Dans son ignorance et sa bonne foi, la fiancée ne demanda pas la dispense de la disparité de culte, et regarda son mariage comme valide et licite. Elle ne cessa pas de fréquenter l'église catholique, se confessa chaque année, pour ses Pâques, à un prêtre religieux catholique. Ce confesseur ne pouvait ignorer la situation de sa pénitente.

Cette année elle se trouve en France et demande à se confesser. Le prêtre auquel elle s'adresse désire savoir s'il y a une situation particulière pour les catholiques de Russie, où le Concile de Trente n'a pas été publié. S'il refuse d'entendre la confession de cette personne, ce sera probablement l'éloigner à tout jamais des sacrements et peut-être la jeter dans le schisme. Ne serait-ce pas le cas de demander dispense *in radice?* Le mari ne consentira pas, malgré les désirs de sa femme, que les enfants ne suivent pas la religion orthodoxe.

R. — Comme il n'y a point de doute sur le baptême, et comme, par ailleurs, le cap. *Tametsi* du Concile de Trente n'est pas en vigueur en Russie, le mariage a été certainement valide. Seule, la disparité de culte absolue *inter partem baptizatam et non baptizatam* constitue l'empêchement dirimant ainsi désigné dans la langue du droit canonique. Ne pas confondre avec la disparité de culte « relative, » qui existe lorsque de deux baptisés l'un est catholique alors que l'autre appartient à une secte dissidente. Ce dernier empêchement n'est que prohibitif. Les canonistes l'appellent empêchement de *religion mixte* pour le distinguer du précédent.

Le mariage dont il s'agit a donc pu être contracté illicitement, si la partie catholique n'a pas pris soin de demander et d'obtenir la dispense convenable. Mais ceci ne fait point qu'il ait été nul. Vous devez le tenir pour valide et agir en conséquence. La femme donc, à ce point de vue, et toutes conditions légitimes posées par ailleurs, doit être traitée en France, quant à son culte, comme elle l'a été en Russie par le confesseur catholique auquel elle a eu affaire.

Q. — Est-il vrai, comme on me l'a affirmé, que Rome aurait dit naguère que les indulgences accordées aux personnes pieuses qui se confessent tous les 15 jours, seraient gagnées par celles qui retarderaient de quelques jours leur confession et continueraient à faire la sainte communion ?

R. — Il n'y a eu aucune déclaration nouvelle du Saint-Siège sur le point que vous indiquez, et l'on doit s'en tenir au décret du 9 décembre 1763[1], qui laisse d'ailleurs une certaine latitude, comme vous allez le voir.

Citons d'abord les passages les plus importants de ce décret : « Consulendum SSmo D. N., ut concedere dignetur indultum omnibus Christifidelibus, qui frequenti peccatorum confessione animum studentes expiare, semel saltem in hebdomada ad sacramentum Pœnitentiæ accedere, *nisi legitime impediantur*, consueverunt, et nullius lethalis culpæ a se post prædictam ultimam confessionem commissæ sibi conscii sunt... »

Beringer a ainsi interprété cet enseignement : « Toutes les personnes qui ont la louable habitude de se confesser au moins une fois la semaine *(sauf un empêchement légitime)* peuvent, sans se confesser chaque fois, gagner toutes les indulgences plénières...[2] »

Donc, avec une cause *sérieuse,* qui forme un empêchement *raisonnable,* une personne peut, *de temps à autre,* suspendre sa confession hebdomadaire sans compromettre les indulgences. Nous disons *de temps à autre,* et non pas *habituellement,* parce qu'alors elle n'aurait plus l'*habitude* de la confession hebdomadaire, *saltem semel in hebdomada... consueverunt.*

Dans les diocèses où, à la demande des évêques, le temps de la confession est étendu à quinze jours, la même réserve au sujet de l'empêchement légitime doit être faite, *nisi legitime impediantur,* et doit être interprétée de la même façon.

Q. — Une enfant de notre paroisse est née après la mort de son père. Sur le conseil de la sage-femme, la mère de cette enfant a demandé (le jour de la naissance) que son enfant guérît les grosseurs et spécialement les tumeurs. L'enfant a 3 ans ; un certain nombre de personnes viennent la voir, plusieurs affirment avoir été guéries. J'en ai vu deux qui avaient une grosseur à la main ; cette grosseur est disparue au bout de quinze jours environ après qu'elles eurent fait passer dessus la main de l'enfant.

Qu'en pensez-vous ? Faudrait-il interdire cette pratique, si l'on me demandait conseil ?

R. — Pratique à interdire comme tout au moins suspecte de superstition. Plusieurs fois déjà, à des consultations analogues, nous avons donné la

[1] *Decreta authentica,* n. 231.
[2] Beringer, *Les Indulgences,* 1905, t. I, p. 91.

même réponse. Quoi qu'il en soit de la réalité objective des faits, il s'agit là toujours d'œuvres non seulement anormales et naturellement parlant dépourvues de tout caractère de prudence pratique, mais aussi, généralement, entourées de circonstances qui laissent planer sur leurs origines une forte suspicion d'intervention diabolique et, pour cette raison, donnent du scandale en exposant ceux qui y participent à un danger certain de coopération intentionnelle fâcheuse.

Nous ne disons point que tout remède inédit, bizarre, extravagant même, soit à écarter, à taxer de superstition. Ce serait une sottise. La nature, tous les jours, peut nous révéler, à notre grande surprise, quelque nouveauté longtemps cachée dans les profondeurs de ses énergies mystérieuses.

L'attitude qui convient est donc plutôt la disposition à l'écouter, quelque langage étonnant qu'il lui plaise parfois de nous parler. Oui, ceci est vrai, et règle de principe, toutes les fois que *rien* ne vient d'ailleurs mêler à ces révélations naturelles des mots qui appartiennent à une langue extra ou supranaturelle. Dans ce dernier cas, fréquent en matière dite d'occultisme, il faut se méfier et s'abstenir, plutôt que de se risquer à tremper dans une coopération que la raison et la morale réprouvent, faute de trouver des raisons suffisantes pour l'autoriser.

Q. — Ne serait-ce point par erreur qu'à la page 219, 2e col., de cette année, vous annoncez une indulgence pour la prière : « Marie notre espérance, *ayez pitié de nous?* » Cette dernière expression n'est pas l'ordinaire.

R. — Voici le texte authentique : « *Maria, speranza nostra, abbi di noi pietà.* » Comme vous le voyez, notre traduction est exacte.

L'auteur du texte est indiqué dans le décret, note de la S. C. des Indulgences : « Præsentis rescripti documentum a Sanctitate Sua, *manu propria exaratum,* exhibitum fuit huic Secretariæ S. C. Indulgent. Sacrisque Reliquiis præpositæ. »

Cette manière s'écarte un peu de la rédaction ordinaire des Litanies, qui placent les expressions *Ayez pitié de nous* après les invocations aux Personnes divines, et emploient les mots *Priez pour nous* pour la sainte Vierge. Comme l'auteur de la modification est le pape en personne, nous pouvons nous y conformer sans aucune crainte.

LITURGIE

Q. — 1° Dans un Séminaire, l'harmonium et les deux chantres se trouvent au milieu du *presbyterium.* Le célébrant, après avoir aspergé le côté droit, passe au côté gauche sans asperger les chantres. De même pour l'encensement.

Ces chantres en surplis, étant parfois des séminaristes, ordinairement des directeurs, souvent le supérieur, peut-on les asperger et encenser? Y est-on obligé? Quand le faire ?

2° Aux vêpres, les deux chapiers (les uniques) restent tout le temps aux côtés du célébrant, dans le sanctuaire. Est-ce régulier ?

3° Le samedi saint, pendant l'*Exsultet,* aux mots *Apis mater eduxit,* on allume les cierges de l'autel et rien que cela. *Quid?* .

R. — Ad I. Les prêtres, quand ils sont en petit nombre, ont droit à être aspergés et encensés individuellement. S'ils sont en grand nombre, on n'asperge et n'encense individuellement que les chanoines ; pour les autres, on les encense et asperge *in globo* en dirigeant l'eau bénite et l'encens une seule fois à droite, au milieu, et à gauche, où ils se trouvent. (S. R. C., 27 sept. 1698, n. 2013, ad 3 et 4). De la sorte, personne du chœur n'est excepté, ni en droit, ni en fait, comme l'exige la Congrégation.

Mais, à quel moment se fera l'aspersion et l'encensement des choristes ? S'ils sont séminaristes, ce sera au moment même où l'on aspergera et encensera les clercs d'un seul coup à droite, au milieu, et à gauche ; mais si ce sont les directeurs qui font les fonctions de chantres, ils seront aspergés et encensés individuellement avant les clercs.

Ad II. A vêpres, les chapiers ne peuvent être aux côtés du célébrant dans le sanctuaire (S. R. C., 19 mai 1607, n. 235, ad 15), mais leur place est dans le chœur. *(Cérém. des Evêques,* liv. II, chap. III, n. 6).

Ad III. C'est à tort qu'on allume dans votre chapelle les cierges de l'autel aux mots *Apis mater eduxit* de l'*Exultet;* on ne doit allumer en ce moment que les lampes suspendues dans l'église. Nous en avons pour garant la Rubrique du Missel, assurant que c'est après le verset *Peccatores* des Litanies, que le prêtre va revêtir les ornements blancs de la messe du samedi saint, et qu'on allume seulement les cierges de l'autel. Le *Memoriale Rituum* pour les petites églises n'est pas moins explicite, et on y lit textuellement : « Ad verba *Peccatores* etc... *accenduntur candelæ et vasa florum inter candelabra apponuntur.* » (§ VI, n. 6, *De Sabbato Sancto).* Il faudra désormais vous y conformer.

Q. — Que faut-il penser des coutumes suivantes ?

1° Pour une bénédiction du Saint-Sacrement avec l'ostensoir (un salut), on laisse le conopée rouge ou violet malgré le décret 3559. « Parum pro nihilo reputatur, » dit-on.

2° Est-ce officiel que le thuriféraire et les 2 acolytes ne doivent pas s'agenouiller sur les marches de l'autel à la bénédiction du Saint-Sacrement ?

3° Les céroféraires, à genoux derrière le prêtre au salut, peuvent-ils avoir en main des bougies ordinaires ?

4° Des séminaristes, laïcs ou simples clercs, peuvent-ils, pour s'exercer, monter dans la chaire revêtus du surplis et prêcher à leurs condisciples, *januis clausis?* Sinon, peuvent-ils le faire dans une tribune ?

5° Parfois un simple tonsuré chante l'épitre à la messe chantée sans diacre ni sous-diacre, bien qu'il y ait des prêtres présents. Est-ce permis ? L'un des chantres (un prêtre) pourrait-il la chanter de sa place, qui est au milieu du *presbyterium,* assez loin de l'autel ?

R. — Un acte isolé contre le droit peut parfois se tolérer avec une raison même médiocre ; mais transgresser une règle habituellement sans autre excuse que l'axiome *Parum pro nihilo reputatur*, c'est bien sûr se rendre coupable, et il faut rompre avec cette pratique.

Ad I. Dès lors, aux saluts du Saint-Sacrement, le conopée de l'autel de l'exposition sera toujours blanc [1], sauf le cas, dit le décret pour Annecy, 1er déc. 1882, n. 3559, où la bénédiction se donnerait *immédiatement avant ou après* un office liturgique de couleur différente ; car alors le changement de conopée deviendrait une occasion de trouble pour tout le monde.

Ad II. Communément, le thuriféraire et les acolytes s'agenouillent *in plano*, devant les degrés de l'autel où se donne la bénédiction [2] ; mais ce n'est pas officiel. La seule chose certaine, c'est que les ministres sacrés, dans la circonstance, doivent s'agenouiller sur le gradin où est le célébrant lui-même (S. R. C., 23 sept. 1837, n. 2769, ad III), et il en serait de même du thuriféraire pour raison de commodité, si, comme c'est le cas le plus général dans les petites églises, il devait lui-même remettre l'encensoir entre les mains de l'officiant.

Ad III. L'Eglise n'admet pas la bougie ordinaire pour le service de l'autel, et un décret du 14 déc. 1904 ordonne que les évêques fassent en sorte « ut cereus paschalis, cereus in aqua baptismali immergendus, et duæ candelæ in missis accendendæ, sint ex cera apum saltem in maxima parte ; aliarum vero candelarum, quæ supra Altaribus ponendæ sunt, materia in majori vel notabili quantitate ex eadem cera sit oportet. »

Ad IV. Un simple exercice de prédication ne demande pas cet apparat. Qu'on se contente d'une tribune, et pas de surplis !

Ad V. La Rubrique dit positivement qu'un lecteur revêtu du surplis suffit pour chanter l'épître, quand la messe ne se chante pas avec diacre et sous-diacre. *(Ritus serv.*, tit. VI, n. 8). Vous êtes donc en règle en la faisant chanter par un clerc tonsuré.

Mais rien ne s'oppose non plus à ce qu'elle le soit par un chantre-prêtre, et le décret du 23 avril 1875, n. 3350, ne peut nous être objecté ; car c'est au célébrant seul, et non à tout autre prêtre, qu'il défend de chanter l'épître, quand il n'y a personne autre pour remplir cet office. (S. R. C., 5 mars 1904, ad 2).

Q. — 1° A propos d'Extrême-Onction, p. 350, vous citez tel cas où « on pourrait probablement conférer le sacrement sans étole et même sans surplis. » Est-ce que ce n'est pas surtout l'étole qui est requise pour les sacrements ? Je me suis même laissé dire qu'à Paris on administrait ordinairement l'Extrême-Onction avec la seule étole. Qu'en pensez-vous ?

2° Que dois-je répondre aux fidèles qui, pour obtenir un mariage solennel en temps prohibé, ou une messe pour un mariage mixte, m'allèguent l'exemple de la capitale ? Jusqu'ici, j'alléguais à mon tour le Rituel, les décrets des Congrégations romaines, les statuts, voire le récent Catéchisme romain. Mais on me traite de provincial !... on m'envoie au diable — et, d'aventure, on trouve des curés qui font à l'instar de Paris.

R. — Ad I. La question qu'on nous pose laisserait croire que, p. 350, nous attachions plus d'importance au surplis qu'à l'étole dans l'administration des sacrements. C'est une erreur ; et nos paroles signifiaient simplement que, même sans aucun ornement sacré, on pouvait probablement, dans un cas donné, conférer licitement l'Extrême-Onction. Mais passons et voyons — puisqu'on le demande — si l'on serait plus excusable d'administrer quelqu'un sans surplis que sans étole.

S. Liguori, dans sa *Théologie morale*, liv. VI, n. 726, à propos de l'Extrême-Onction, renvoie à ce qu'il a dit n. 241 au sujet de la sainte Eucharistie. Or plusieurs pensent qu'il y aurait faute vénielle à se contenter du surplis *en temps ordinaire*, mais ne parlent pas du cas où l'on ne porterait que l'étole : « Omissa tamen tantum stola, dicit Roncaglia pluribus videri solum veniale, » et c'est tout.

De Herdt, lui, visant le cas où la mort pourrait se produire avant qu'on ait le temps de revêtir les ornements d'usage, dit bien que « sacerdos sine superpelliceo et stola, vel cum sola stola, hoc sacramentum administrare possit », sans ajouter qu'on le peut avec le seul surplis ; mais on ne peut rien en conclure en faveur de l'étole. Car, pour revêtir le surplis, il faut plus de temps que pour l'étole, et comme il s'agit d'un cas urgent, on comprend que l'on aille au plus pressé. (Cf. tom. III, n. 203).

C'est Lehmkuhl le premier qui enseigne ouvertement que, *hors le cas de nécessité*, il y a péché mortel à administrer un malade sans ornement sacré, mais qu'on ne peut taxer *certainement* de faute grave celui qui donnerait le saint Viatique, soit avec le surplis seul, soit avec l'étole seule : « At omittere solam stolam, aut solum superpelliceum, grave peccatum certo dici nequit. » (Tom. II, n. 139). D'où l'un et l'autre sont mis sur le même pied pour l'Eucharistie ; à fortiori pour l'Extrême-Onction.

Vigourel est du même avis dans son *Manuel liturgique* de 1902. « Il semble, dit-il, qu'il n'y aurait qu'un péché véniel, si l'on administrait, *hors le cas de nécessité*, ce sacrement, revêtu du surplis seulement, ou de l'étole seulement. » (Cf. p. 350). Par conséquent, dans la pratique, — sauf le cas de nécessité, — on ne serait pas plus excusable d'administrer quelqu'un sans surplis que sans étole.

Mais, l'usage de Paris ? — C'est un mythe ; il n'existe que dans l'imagination de celui qui vous l'a conté. Quand un prêtre est appelé pour un malade, le sacristain lui remet aussitôt une serviette préparée d'avance, où il y a Rituel, Saintes Huiles, surplis et étole. Ce n'est qu'en cas d'extrême urgence, qu'il passe seulement l'étole pour admi-

[1] S. R. C., 9 juillet 1678, n. 1615, ad 7 ; 19 déc. 1829, n. 2673.
[2] Baldeschi, Part. II, Tit. II, cap. VII, n. 10 ; — Cavalieri, tom. IV, cap. IX.